ڈاکٹر عزیز ابن الحسن
استاد شعبہ اردو،انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

ساختیاتی مباحث اور محمد حسن عسکری

Dr. Aziz Ibn ul Hassan

Department of Urdu,International Islamic University,Islamabad

Muhammad Hasan Askari and Structuralism

Renowned short story writer, critic and scholar Muhammad Hasan Askari was one of the most respected names among modern Urdu writers and theorists. He was an important voice within the modernist movement. In his early years He translated many fictional and other literary works into Urdu, especially from English, French, and Russian. By 1960 Askari became increasingly engaged in the transition to philosophical, religious and metaphysical issues, but in fact he was playing a leading role in the development of postcolonial discourse from the very beginning of his carrier.

In this article a humble attempt is made to show that Askari was not only the first to introduce structuralism and other related debates in Urdu in late 70s but is, hitherto, also the last who scrutinized and criticized its deepest traits from traditional and metaphysical standpoint.

جدید اردو تنقید کے مسائل اور معاملات کو جاننے کے لئے اگر اور کچھ نہیں تو محمد حسن عسکری کی تنقید ہی پڑھ لینا کافی ہے، جو خوش قسمتی سے ہمیں اول تا آخر پوری کی پوری دستیاب ہے اور اپنے عہد کے ادبی، سماجی، سیاسی اور کلچری اور مذہبی مسائل پر آج بھی ایک زندہ دستاویز ہے۔ جن نقادوں کا یہ خیال ہے کہ اردو تنقید مغربی ادب کے نظریات کا دودھ پی کر جوان ہوئی ہے وہ کچھ ایسے غلط بھی نہیں۔ محمد حسین آزاد اور حالی سے شروع ہونے والے اردو تنقید کے سفر کا حال کچھ ایسا ہی تھا تا آنکہ

اس میں عسکری جیسا خود نگر نقاد پیدا ہوا جس نے افسانہ لکھتے لکھتے اپنے افسانوی مجموعے ''جزیرے'' کے ''اختتامیہ'' میں یکا یک اردو کے افسانوی شعور کے آگے تجربے اور محسوسات پر قادرانہ غلبے کیلئے مغرب سے بہت کچھ سیکھنے کے ساتھ ساتھ اُن اخلاقی اقدار و شعور اور روحانی تجربات کی ضرورت کا سوال رکھ دیا جن کا جواب صرف ایک ہندوستانی ہی دے سکتا ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ ہمارے نئے ادب کا غالب عنصر اور ذہنی ماحول پچھتر فیصد مغرب سے لیا ہوا ہے، انہوں نے اہل ہند اور اردو والوں کو یہ احساس بھی دلایا کہ خود مغرب آج ایک نئے شعور کے لئے مضطرب ہے جو اسے صرف چین یا ہندوستان فراہم کرسکتا ہے۔ (یاد رہے کہ یہ ۱۹۶۰ء کے بعد کے بظاہر مذہب اور مابعدالطبیعیات کی طرف رخ کر لینے والے عسکری کا نہیں بلکہ ۱۹۴۴ء کے ایک ''جدیدیت زدہ'' فن کار کا احساس تھا۔) مگر حقیقت یہ ہے کہ اردو تنقید کا غالب حصہ اسی مغربی شعور پر گزارا کرنے کا عادی رہا، جس کے خلاف عسکری آخر دم تک احتجاج کرتے رہے تھے، اسی لئے عسکری کی تنقید پڑھ کر پوری جدید اردو تنقید کے ظاہر و باطن سے آگاہی ہو جاتی ہے۔

ع عالم کی سیر میر کی صحبت میں ہوگئی

جدید اردو تنقید کا سروکار عسکری کی ادبی فعالیت کے زمانے میں جن مسائل سے رہا ان کے بڑے بڑے نشان ہائے منزل پر رومانیت، ترقی پسندی اور جدیدیت کے سرنامے سجے ہوئے تھے۔ مگر پھر اردو تنقید بھی خراماں خراماں اس دور میں داخل ہوئی جسے ''مابعد جدیدیت'' وغیرہ کہا جاتا ہے۔ بظاہر یوں لگتا ہے۔ اور بہت سے معترضین کا یہ خیال بھی ہے۔ کہ عسکری کا بعد کا فکری سفر رجعتِ قہقری کی ایک عمدہ مثال ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کی بہت سی تحریروں میں بعض نئے تنقیدی مباحث کی طرف بڑے وقیع اشارے موجود ہیں۔ آئندہ زیر بحث آنے والے مسائل کو ہم نے اپنی سہولت کی خاطر مابعد جدیدیت اس لیے لکھ دیا ہے کہ جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مابین کوئی واضح خط کھینچنے کی مہم بڑی پُر مشقت اور مابعد جدیدیت کی تعریف متعین کرنا ایک مشکل کام ہے۔ بہر حال اس دبدھا سے مسائل زیر بحث میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ویسے بھی ''اصطلاح میں جھگڑا نہیں'' پرانی حکمت ہے؛ اور عسکری کے نقطہ نظر سے یہ سب جدیدیت ہی کے شاخسانے ہیں جن پر بعد میں اسلوبی و ہیئتی تنقید کے بعد ساختیاتی مباحث اور تنقید کے برگ و بار آئے ہیں۔ آئندہ سطور میں ہمارا اصل سروکار ساختیاتی مباحث اور ان کی روح میں کارفرما بعض پیچیدگیوں کی طرف محمد حسن عسکری کے اشارات سے رہے گا۔

ترقی پسندی کے خلاف جدیدیت کا مقدمہ یہ تھا کہ ایک مخصوص مارکسی تصورِ حیات سے وابستگی اس کے لئے پابستگی بن گئی اور اس سے باہر ادب کی تفہیم کا ہر امکان اس کے نزدیک قابل رد تھا۔ جدیدیت وابستگی کے اس تصور سے انحراف اور ایک آزاد تخلیقی وفور کے نام پر ہر قسم کے غیر ادبی نظریے، آدرش اور ضابطہ بندی کی حدیں توڑنے کے نام پر آئی تھی جدیدیت کے مخالفوں (عسکری کے معنی میں نہیں بلکہ ساختیاتی و مابعد جدید نقطہ نظر) کا کہنا ہے کہ ترقی پسندی اپنے تصورِ افادیت، اور جدیدیت متن کی خود مختاری اور خود کفالت کے تصور کے ساتھ، دونوں ہی از کار رفتہ ہو چکی ہیں کیونکہ دونوں ہی اپنے اپنے ضابطوں کی قیدی ہیں اور ''نشانیات (Semiotics/Semiology) کے اثر سے اب یہ طے ہے کہ معنی متن میں فقط

بالقوۃ موجود ہے جسے قاری اور قرأت کا تفاعل بالفعل موجود بناتا ہے''۔[۱]

یاد رہے کہ جو مقدمہ جدیدیت کے ترقی پسندی سے انحراف میں کارفرما تھا کم وبیش وہی مقدمہ ساختیات-- مابعد جدیدیت-- اب جدیدیت کے خلاف لڑ رہی ہے۔ جدیدیت نے ترقی پسندی کو محدودیت اور ادب کو غیر ادبی مؤثرات کے تابع کرنے کا طعنہ دیا تھا، اب ساختیات جدیدیت کو اس بات پر معطون کرتی ہے کہ اس نے ادب کو ایک خود مکتفی اکائی قرار دے کر معانی کی تشریح کو صرف لفظیات واسلوبیات کے اس محدود دائرے کے اندر بند کر دیا ہے جس کا کوئی تعلق اس بڑے تناظر سے قائم نہیں سمجھا جاتا جو الفاظ ومعانی کے رشتوں کا تعین کرتا ہے۔ ترقی پسندی کے نزدیک وہ بڑا تناظر مارکسی نظریات میں بند تھا جب کہ ساختیات اس کی تشریح جدید علم بشریات ولسانیات کے ان حوالوں سے کرتی ہے، جس میں کسی ثقافت کے اندر الفاظ ومعانی کے تعلق کا مطالعہ نشانیات کے اصول پر کیا جاتا ہے۔ یہ اس اعتبار سے ایک غیر شخصی تناظر ہے کہ اس میں کوئی فردِ واحد (مصنف) معنی کا خالق نہیں بلکہ اس کا متعین کنندہ ساختوں کا وہ سلسلہ ہے جس میں کوئی معاشرہ کچھ خاص نشانوں پر لزومی طور سے نہیں بلکہ رسومی (من مانے) طور پر متفق ہو جاتا ہے۔ جس طرح عام گفتگو میں معنی خیزی کسی غیر مرئی ضابطے کی پابندی (نشانیات کی ایک مخصوص وضع پر قائم عمومی اتفاق، جسے سوسئیر ''لانگ'' کہتا ہے) سے آتی ہے اس طرح متن میں معنی اس تناظر کے مہیا کردہ ضابطوں (ادب کی ''شعریات''، جس کا انحصار ایک طرف لسانیات اور دوسری طرف کلچر پر ہے) کی غیر علانیہ پابندی کی وجہ سے از خود بالقوۃ موجود ہوتے ہیں۔ وہ تناظر مصنف سے الفاظ کی کچھ خاص وضعیں بنواتا ہے اور پڑھنے والا پڑھنے کے عمل کے دوران انہی ضوابط کی پابندی سے معنی ''پیدا'' کرتا، گویا خلق کرتا ہے۔ اس اعتبار سے ساختیاتی تنقید بنیادی طور پر اس طریقِ مطالعے اور فلسفہ قرأت کا نام ہے جو متن میں معنی خیزی کی میکانیات بیان کرتا ہے۔ لیکن اس کی تہہ میں کارفرما تصورات کا تعلق جدید فکر کی اس روح سے ہے جو ہر قسم کے ماورائے تاریخِ ارضی و بالائے حیطۂ انسانی منبعِ معنی و مطالب سے انقطاع کے بعد وجود میں آئی ہے۔ ہمارا مقصد ساختیات کی میکانیات اور اردو میں اس کی ابتداء نیز بڑے موسسین کی تقدیم وتفصیل کا بالکل درست تعین کرنا نہیں بلکہ اس تنقید میں کارفرما چند ایسے مقدمات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ہمارے مخصوص مسئلے-- عسکری کے تنقیدی تصورات بشمول جدیدیت وروایت-- کا موضوع بنتے ہیں۔ اردو میں اس موضوع پر لکھنے والوں میں کم وبیش وہ سبھی نقاد آتے ہیں جن کا سروکار ترقی پسندی وجدیدیت کے مناقشوں سے رہا ہے۔ مثلاً محمد علی صدیقی، ریاض صدیقی، وزیر آغا، گوپی چند نارنگ، سلیم اختر، فہیم اعظمی، قمر جمیل اور ضمیر علی بدایونی وغیرہ۔[۲] لیکن اس حوالے سے اہم نام وزیر آغا، گوپی چند نارنگ اور جواں سال نقاد ناصر عباس نیر کے ہیں۔ شمس الرحمٰن فاروقی اگرچہ ساختیات سے خصوصی شغف نہیں رکھتے مگر اس سے متعلقہ تصورات ان کی تنقید میں بھی خاصے نظر آتے ہیں۔

برٹرنڈ رسل نے اپنی کتاب ABC of Relativity میں جدید طبیعیات کے ریاضیاتی وتجریدی تصورات کی عدمِ تفہیم کی ''مشکل'' اس امر میں بتائی تھی کہ یہ ہماری فہمِ عامہ کی بنائی ہوئی ذہنی کائنات کو توڑ کر اس سے رہائی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کچھ ایسے ہی مشکلات ساختیاتی تنقید کے ذہنی نظام کو سمجھنے میں روایتی تنقید (صرف اردو کے مفہوم میں نہیں بلکہ ساختیات

سے قبل کے ہر تنقیدی مفہوم میں) کے قاری کو پیش آتی ہیں۔اس کے ذہن میں ''ساخت'' کا مفہوم عموماً ٹھوس جسمانی اشیاء مثلاً عمارت وغیرہ کا ہوتا ہے جبکہ ساختیات میں اس کا مفہوم ایک ''ذہنی ماڈل'' کا ہے جو کسی مسئلے کا ظاہر نہیں بلکہ اس کا پوشیدہ یا گہرا پہلو ہوتا ہے۔ساختیات، دیگر علوم کی طرح ٹھوس جسمانی مظاہر سے نہیں بلکہ رشتوں، نسبتوں اور قصے کہانیوں جیسی کلچرل حقیقتوں سے بحث کرتی ہے جو دراصل ذہنی اشیاء ہیں: مثلاً شعور کو ایک 'بالائی ساخت' اور لاشعور کو 'زیریں ساخت' کہا جا سکتا ہے۔ (۳)

ساختیات ایک عمومی طریق کار ہے جو کسی بھی شعبہ علم میں بنیادی عناصر کے باہمی رشتوں کا مطالعہ کرتی ہے جن کے اوپر کچھ مزید ذہنی، لسانیاتی، سماجی اور ثقافتی ساختیں بنتی ہیں اور ان ساختوں ہی کی بنیاد پر معنی خیزی کا سلسلہ ممکن ہوتا ہے۔

اس طرز تحقیق کو مختلف انسانی علوم مثلاً بشریات، نفسیات، اور لسانیات میں خاص طور پر برتا گیا ہے۔ادبی تنقید میں ساختیات کا استعمال زیادہ تر انہی شعبوں خصوصاً اس لسانیات سے آیا ہے جس کا باوا آدم سوسئیر (Saussure) ہے۔سوسئیر کا کمال یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے زبان کے جوہری یا قائم بالذات (Substantive) تصور کے بجائے نسبتی (Relational) تصور کو مستحکم کیا اور اس کی کارگزاری سمجھنے کے لئے معنوی طور پر اسے Langue (زبان) اور Parole (گفتگو) کے دو مقولوں میں بیان کیا، جنہیں وہ عام انسانی زبان کی خاص صورتحال کہتا ہے۔اُس وقت کے عام تصور، کہ زبان ایک تاریخی حقیقت ہے، کو ماننے کے بجائے وہ اس کے پہلے مقولے زبان کو Synchrony (غیر زمانی، ہمہ وقت، حاضر وقت) اور دوسرے مقولے گفتگو کو Diachrony (زمانی، تاریخی) قرار دیتا ہے۔اس کے نزدیک لانگ (زبان) اپنے انفرادی مظاہر مثلاً پارول (گفتگو) سے قطع نظر، ایک غیر زمانی، سماجی امر واقع اور نظام ہے، جس کی ساخت ایک خاص وقت اور کسی خاص زبان بولنے والے لوگوں کے اندر لسانی تحقیق کا معروض بنتی ہے۔جبکہ پارول (گفتگو) ان 'انفرادی زبانی اعمال' (Verbal Acts) کا مجموعہ ہے جنہیں لانگ کنٹرول کرتی ہے اور جو روز بنتے بھولتے رہتے ہیں۔یہ عام مفہوم والی زبان کو اس کی تاریخی و تجربی حقیقت عطا کرتی ہے اور اس کے ارتقاء کا زمانی میڈیم ہے۔لانگ کے بغیر پارول ایک الگ تھلگ، بے معنی ادائیگئ الفاظ ہے۔اور پارول کے بغیر لانگ ایک خالی تجریدی نظام ہے۔ (۴)

گوپی چند نارنگ نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ لانگ ایک جامع تجریدی نظام ہے جس کی حیثیت اصول و قواعد کی ہے اور پارول اس کی وہ محدود انفرادی شکل ہے جو زبان بولنے والے کے تکلم میں ظاہر ہوتی ہے۔ (۵) اور ڈاکٹر وزیر آغا

اسے کسی بھی کھیل ہاکی/فٹ بال کے اصول وضوابط اور کھلاڑیوں کے انفرادی کھیل کے فرق سے سمجھاتے ہیں۔زبان کی کارکردگی کو ان دو مقولوں میں بیان کرنے سے لفظ مرکز تصور زبان کے بجائے زبان کا نسبتی اور ساختیاتی تصور سامنے آتا ہے جس کے مطابق زبان کے نظام کا اصل تفاعل signification (عمل اشارہ) ہے جس کے عناصر نشانات (signs) ہیں جس کے دو پہلوؤں کو سوسئیر Signifier (اشارہ کنندہ، معنی نما، دال) اور Signified (مشارالیہ، تصور معنی، مدلول) کہتا ہے۔اشارہ کنندہ اصل میں ایک 'صوتی پیکر ہوتا' ہے جس کا مشارٌ الیہ خارج میں موجود ہے۔ان دونوں مقولوں میں تعلق قبل

تجربی، فطری وخارج سے متعین کردہ نہیں بلکہ من مانا ہوتا ہے۔نشانات کو جو شے لسانی معنویت عطا کرتی ہے وہ اشارہ کنندہ اور مشارٌ الیہ کے مابین نظام افتراقات (System of Differences) ہے۔یہی رشتۂ تضاد یا تفریق ہے جو نارنگ کے بقول قریب الصوت الفاظ کو نہ صرف بامعنی بلکہ مختلف بھی بناتا ہے۔ جوڑے دار تضاد کا یہی احساس زبان سے ادا شدہ آوازوں کو بے ہنگم شور کے بجائے انسانی ذہن کے لئے بامعنی کلام بناتا ہے۔ارتباط و تضاد کا یہ دوہرا عمل جو رشتوں کا تجریدی نظام ہے، جس کی بدولت کلام میں معنی قائم ہوتے ہیں، 'ساخت' کہلاتا ہے جس کا کوئی تعلق پرانی تنقید کی 'ہیئت' کے تصور سے نہیں ہے۔(ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۴۱، ۶۴ وبعد) الفاظ اور ان کے مدلولات میں معنی خیزی جس اشاراتی طریق کار سے آتی ہے اسے Semiotics کہتے ہیں جس کی تفہیم کے لئے ٹریفک سگنل کی مثال دی جاتی ہے: سرخ، سبز رنگوں میں کوئی لازمی تعلق 'رکیۓ' اور 'چلیے' سے نہیں۔یعنی ان رنگوں میں فی نفسہٖ کوئی معنی نہیں ہوتے بلکہ معنی ربط و تضاد کی ان نسبتوں سے پیدا ہوتے ہیں جو ٹریفک کے نظام میں ان رنگوں کو من مانے طور پر ایک دوسرے سے جوڑتی ہیں۔گویا رنگوں میں معنی اس 'ساخت' سے پیدا ہوتے ہیں جو اس تجریدی نظام میں اسے حاصل ہے۔لہٰذا 'ساخت' کسی نظام کا وہ اندرونی پہلو ہے جو بذات خود کوئی کام نہیں کرتی بلکہ اس نظام کو ایک خاص طرح کے تفاعل، مثلاً ٹریفک کنٹرول، کے قابل بناتی ہے۔

ادبی تنقید میں ساختیاتی سرگرمیوں کا قائد رولاں بارت ہے جس نے نئی تنقید پر یہ اعتراضات کئے کہ اس میں ایک معصوم قاری کا تصور ہے جو تخلیق کے لفظی پیکر سے ایک قدم بھی اِدھر اُدھر نہیں جاتا۔اور یہ کہ اس میں ادب کے سماجی اور ثقافتی کے پس منظر سے کلیتاً قطع تعلق کر کے مصنف اور تخلیق کو زندگی کی کروٹوں سے محروم کر دیا گیا ہے۔ادبی تنقید کو ساختیات نے لسانیات اور بشریات کے راستے اپنے دائرۂ عمل میں لیا ہے۔سوسئیر کے حوالے سے تنقید میں یہ تصور آیا کہ جس طرح عام گفتگو کے پس پشت رشتوں یا روابط پر مشتمل زبان کا ایک جامع نظام ہوتا ہے اسی طرح کسی ادبی متن کے پس منظر میں ثقافتی مظاہر سے مملو ''شعریات'' کا ایک منضبط نظام ہوتا ہے، جسے نظر انداز کر کے کوئی معنیاتی نظام مکمل نہیں ہوتا۔(۶) اور ثقافتی مظاہر کی اہمیت کا احساس اس میں ماہر بشریات لیوی اسٹراؤس کی بشریاتی مہمات کے زیر اثر آیا۔اس کے نزدیک ادب لسانیات اور بشریات کے منطقے کی شے ہے۔وہ ادبی معاملات میں لسانیاتی مسائل کو وہی مقام دیتا ہے جو بشریات میں اسطوریات کو دیا جاتا ہے کیونکہ اساطیر کو وہ محض تصورات کا مجموعہ نہیں بلکہ آرٹ کا شاہکار سمجھتا ہے۔ساختیاتی تنقید میں ادب اور اس کی شعریات میں وہ رشتہ مانا جاتا ہے جو سوسئیر کی لسانیات میں 'پارول رگفتگو' کا 'لانگ رزبان' کے ساتھ ہے۔جس طرح لانگ کا غیر زمانی کلی تجریدی نظام (زبان کے قواعد وضوابط) پارول کے تاریخی ٹھوس انفرادی اعمال کو کنٹرول کرتا ہے اور اس کے بغیر گفتگو بامعنی نہیں ہوسکتی اسی طرح ''شعریات'' بھی ایک جامع کلی غیر زمانی تجریدی نظام ہے جو ادب وفن کے کسی مخصوص انفرادی مظہر (ناول، افسانہ، شعر) کو ضابطے کے تحت لاتی اور بامعنی بناتی ہے۔اس شعریات کا انحصار کچھ مخصوص ثقافتی اقدار، مذہب، تہذیب و تمدن، اساطیر وحکایات، سیاسی نظام، رہن سہن، معاشرت اور اسی طرح کے بیسیوں ذہنی عوامل پر ہوتا ہے۔اس طرح ادب کا انحصار شعریات اور شعریات کا انحصار تہذیب و کلچر پر ہے جس میں موجود علامتیں، رموز، رسومیات معنی آفرینی کے سلسلے کو ممکن

بناتی ہیں۔ یہ گویا بافتوں اور پرتوں کا ایک سلسلہ ہے جس کا نام 'ساخت' ہے جو نشان فہمی کے ذریعے معنی کو جنم دیتی ہے۔ بالفاظ دیگر ساختیاتی تنقید کا تعلق معنی کی بہ نسبت معنی خیزی کے طور طریقوں کی تفہیم ہے۔ اپنے اس طریق کار کی بدولت ساختیات محض متن مرکز ہیئتی یا اسلوبیاتی تنقید سے الگ ہے کیونکہ یہ ان ماورائے متن بافتوں کے تجریدی و پوشیدہ رشتوں اور روابط کو بھی اہم جانتی ہے جس میں مذہب و اساطیر سے لے کر تہذیب و کلچر اور سیاسی سماجی معاملات کا غیر مرئی سلسلہ بھی آ جاتا ہے۔ اس کا تعلق معنی کی نوعیت، اہمیت، قدر و قیمت، ان کے اخلاقی طور پر اچھے برے مقصد یا مقصدی و غیر مقصدی ہونے سے نہیں بلکہ ان کے 'ہونے' کے نظام، طریق کار اور قواعد سے ہے جو متن کے ماورا کارفرما رہتے ہیں۔ (۷)

سابقہ تنقیدی تصورات سے ساختیاتی تنقید کا راستہ جدا ہے مگر درحقیقیت یہ ان کی کوتاہیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان پر ایک اضافہ ہے۔ گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب میں تنقید کے مختلف دبستانوں سے اس کا موازنہ یوں کیا ہے:

> اگر مصنف کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ادب کا 'جذباتی' پہلو سامنے آئے گا۔ اگر تناظر پر نظر رکھی جائے تو 'تاریخی، سماجی پس منظر' کی اہمیت واضح ہوگی۔ اگر متن پر توجہ کریں تو 'ہیئتی' پہلو نمایاں ہوگا۔ اس طرح قاری کے نقطۂ نظر سے 'تعبیری' پہلو کو اہمیت حاصل ہوگی۔ البتہ اگر پانچویں عنصر یعنی 'مافوق لسانی' پہلو پر توجہ مرکوز کریں تو اس لسانی نظام کو مرکزیت حاصل ہوگی جس کی رو سے معنی خیزی ممکن ہے۔...(یا بالفاظ دیگر) اگر مصنف کو بنیاد بنا کر ادب کا مطالعہ کیا جائے تو تنقید کا 'رومانی نظریہ' وجود میں آتا ہے۔ اگر فن پارے رمتن کو بنیاد بنایا جائے تو 'ہیئتی نظریہ' وجود میں آتا ہے۔ تاریخی تناظر پر زور دینے سے 'مارکسی نظریہ' مستنبط ہوتا ہے۔ نیز اگر قاری اور قرات کے تفاعل کو بنیاد بنایا جائے تو تنقید کا 'قاری اساس نظریہ' وجود میں آتا ہے۔ بہ خلاف ان چاروں نظریوں کے 'ساختیاتی نظریہ' اس کوڈ یا مافوق لسانی نظام کو بنیاد بناتا ہے، جس سے کلی معنیاتی نظام متشکل ہوتا ہے۔ بلاشبہ ادبی مطالعے میں ان میں سے کوئی بھی نظریہ لسانی کارکردگی کے دوسرے پہلوؤں کو یکسر نظر انداز نہیں کر سکتا۔ لیکن ہر نظریے کی اپنی الگ الگ فکری اساس ہے۔ (۸)

ساختیات چونکہ ربط و تضاد کی دوہرے نشانیاتی وضعوں سے پیدا ہونے والے معنی کا مطالعہ کرتی ہے اس لئے اس کے بارے میں زیادہ ٹھوس بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ کسی بھی فن پارے کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کا سروکار زیادہ تر ان تضادات رافتراقات رمتضاد جوڑوں کے مطالعے سے ہوتا ہے جو متن یا مافیہ کی مختلف سطح میں کارفرما ہوتے ہیں: مثلاً نشانیات، صوتیات، نحویات، اور عروض وغیرہ۔ یا پھر کسی کہانی کے اندر عورت اور مرد کے عشق کو اس سماج یا نظام میں کارفرما اقدار (عورت ومرد = محبّ و محبوب اور معاشرہ = رقیب یا ماں باپ جو ان کی شادی کہیں اور کروانا چاہیں یا اس طرح کے بے شمار افتراقی جوڑوں) کے قماش (Pattern) میں تلاش کرنا۔ ساختیاتی طریقے پر اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ کہانیوں کے کردار تو بدلتے رہتے ہیں مگر ان کا تفاعل مستقل رہتا ہے اور پھر کرداروں کا دائرۂ عمل بھی کم و بیش طے ہوتا ہے۔ اس طرز تنقید میں مصنف اور متن نظام، پیٹرن اور ساخت کے پردے میں غیر اہم ہو جاتے ہیں کیونکہ متن نظام کا تفاعل ہے نہ کہ کسی فرد واحد کا کارنامہ۔ لہٰذا مصنف کوئی تحریر یا نشانیاتی نظام تشکیل نہیں دیتا بلکہ ایک ماقبل موجود ساخت کو دہراتا ہے (لانگ)، جو پھر کہانی رنظم کو جنم دیتی

ہے(پارول)۔یہیں سے پھر منشائے مصنف کے انکار،''زبان ہمیں بولتی ہے نہ کہ ہم زبان کو'' اور''لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں'' کے تصورات جنم لیتے ہیں۔(۹)

ساختیات کے اس تانے بانے کو دیکھیں تو اس میں بظاہر بہت سے ایسے نکات ہیں جو ترقی پسند نظریۂ ادب اور متن مائل واسلوبیاتی تنقید کی محدودیتوں کے برعکس''باہر کی دنیا'' سے ادب کا رشتہ جوڑتے ہوئے نظر آتے ہیں۔اور اس میں قاری اور طریق قرأت کی اہمیت بھی اجاگر ہوتی ہے۔ہمیں معلوم ہے کہ عسکری اپنی تنقید میں انہی معاملات کے گرویدہ تھے۔مثلاً ادبی و جمالیاتی معیارات کے ساتھ ساتھ غیر ادبی وتہذیبی اقدار کو بھی ادب کے لئے ضروری جاننا وغیرہ۔تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عسکری کے ہاں ساختیاتی طرزِ فکر سے کوئی مناسبت یا اس کی قبولیت ہوسکتی ہے؟ بظاہر تو یوں لگتا ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہیے تھا مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے!!عسکری کے تنقیدی سرمائے میں بظاہر ساختیات سے متعلق مباحث سے کوئی سروکار نظر نہیں آتا۔ دوسری طرف جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بعض ساختیاتی مفکرین (مثلاً رومان جیکبسن،لیوی اسٹراؤس، رولاں بارت، میشل فوکو) کی شہرت کا دور وہی ہے جب عسکری ادب میں پوری طرح سرگرم تھے،اور ان سے واقف بھی تھے۔عسکری کی تنقیدی سرگرمی کا مطلب اپنے زمانے کے ہر زندہ اور اہم رجحان سے بیچ منجدھار کے پنجہ کشی تھا۔ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان کے ہاں مندرجہ بالا بعض مفکرین کا ذکر بھی گاہے بگاہے آتا رہا ہے،تو ایسے میں ان کا ساختیاتی مسائل کو اپنی تنقید میں زیر بحث نہ لانا کیا معنی رکھتا ہے؟ ہمارے نزدیک اس کے جملہ اسباب میں سے ایک یہ ہے کہ عسکری بالعموم مسائل کو ان کی رائج الوقت چلنت قسم کی اصطلاحوں میں بیان کرنے سے گریز ہی کرتے تھے تاوقتیکہ کہ کوئی خاص ضرورت نہ آپڑے۔مثلاً ایک دفعہ شمس الرحمٰن فاروقی کو انہوں نے خط میں ازرہِ تفنن لکھا کہ''کسی نے Structures کا ترجمہ'سانچے' کیا تھا۔آپ نے'ڈھانچے' تجویز کیا تھا۔لیکن Structuralism کے جومختلف فلسفے رائج ہوگئے ہیں ان کے پیشِ نظر ترجمہ کچھ ایسا ہونا چاہیے'سانچوی ڈھانچے یا ڈھانچوی سانچے''۔(۱۰) دوسرے یہ کہ ۱۹۶۰ء کے قریب جب یہ مسائل متعین شکل اختیار کر رہے تھے،اس وقت عسکری ویسے بھی ادب سے نکل کر''مابعد الادبیات'' یعنی تصورِ روایت کو مرکزِ نگاہ بنا چکے تھے۔لیکن ایسا ہرگز نہیں ہوا کہ وہ ان مسائل سے بے خبر گزر گئے تھے۔مغرب میں جدیدیت کی اس جدید ترین کروٹ، ساختیات، سے ان کی واقفیت کا اہم ثبوت تو معروف عالم محمد ارکون کے نام ان کا وہ خط ہے جو ۲۵رنومبر ۱۹۷۵ء کو لکھا گیا تھا اور ان کی وفات کے بعد ۲۶رجنوری ۱۹۷۹ء کو پاکستان ٹائمز میں چھپا تھا۔(۱۱)

ساختیاتی تنقید کے مسائل بظاہر تو''ادبی'' ہیں مگر مختلف شعبہ ہائے علوم، بالخصوص تہذیبی بشریات میں جہاں سے اس کا اطلاق''اسطوری متون'' کے راستے ادبی متون پر بھی ہوا، ساختیات ایک کاملاً''سیکولر'' اندازِ فکر ہے اور اُسی انسان پرستانہ منزل کی سمت نمائی کرتی ہے، جس کا مدار الہام تصور ہر قسم کی سماوی وارضی حکمیت سے انکار ہے۔جدید تر جدیدیت (جسے مابعد جدیدیت کہنا زیادہ فیشن ایبل ہے، ساختیات بھی اسی میں شامل ہے) نے اب اتنا کیا ہے کہ خدا اور مذہب کا انکار کرنے کے بجائے اس کی تعبیر کلیتاً انسانی شعبہ ہائے علوم کے نقطۂ نظر سے کرنی شروع کردی ہے۔یہی اس کا ہیومنزم ہے۔محمد ارکون--

ایک الجزائری عالم، فرانس کی کسی یونیورسٹی میں فلسفہ اسلام کے استاد-- نے جدید ذہن کو مدنظر رکھتے ہوئے قرآن پاک کی تفہیم وتوضیح کے لئے ساختیاتی انداز اختیار کیا تھا اور قرآن حکیم پر اپنا عالمانہ دیباچہ عسکری کو ان کی رائے معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا، جس میں، بقول مظفر علی سید، عسکری کو ’’ایک نئی قسم کے معذرتی اور مرعوب انداز فکر کا گمان گزرا‘‘ تھا۔(۱۲) عسکری کا محولہ بالا خط اسی خط کے جواب میں تھا، جس میں انہوں نے ساختیاتی فکر کی تہہ میں کارفرما ان عناصر کی طرف اشارے کئے تھے، جو حقیقت الحقائق اور انسان کے اس سے تعلق کے حوالے سے اہم ہیں اور جو مذہب کی حقیقی روح -- اس کا ماورائے انسانی اور غیر شخصی ہونا-- کے خلاف جاتے ہیں۔ اس خط، عسکری کی بعض دیگر تحریروں اور مستقبل کے منصوبوں، جن کا ذکر ان کے آخری دنوں کے مکاتیب میں ہے، کی روشنی میں ہم ساختیات کے ’’سپر سٹرکچر، تہہ نشیں معانی، یا ’لانگ‘ ‘‘ پر بات کرنے سے پہلے، ناصر بغدادی کے مضمون سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، جو اسی خط کی بنیاد پر عسکری کو اردو میں ساختیاتی مباحث کا موسس و بانی ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ہمارے نزدیک عسکری کی اصل اہمیت ان کی ’’ہراولیت‘‘ میں نہیں بلکہ ساختیات کی تہہ میں کارفرما اصل خطرات کا احساس رکھنے والے کے طور پر ہے۔ تاہم ناصر بغدادی کا یہ دعویٰ بہر طور درست ہے:

> ڈاکٹر نارنگ کے بقول اردو ادب میں ۱۹۷۶ء میں ساختیات کا ’تعارف‘ ہو چکا تھا۔ اب جبکہ عسکری صاحب کا یہ مضمون چھپ چکا ہے تو ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ عسکری صاحب اردو کے وہ پہلے ادیب تھے جنہوں نے ۱۹۷۵ء میں ساختیاتی مبادیات پر نہ صرف یہ کہ جامع اور مدلل تحریری بحث کی بلکہ اسلام کے سیاق وسباق میں اس کے بالقوہ امکانات سے خبردار بھی کیا ہے۔ چونکہ ساختیات بنیادی طور پر سیکولر تاویلات اور تصورات سے مشتق ہے، لہٰذا قرآنِ مجید اور اسلامی تعلیمات کے حوالے سے وہ اس نظریے کے مضرت رساں مضمرات سے کماحقہٗ واقف تھے۔ اس مضمون میں انہوں نے محمد ارکون جیسے اسلام کے مردِ آگاہ اور صاحب علم کو ان امکانی نقصانات سے باخبر کیا ہے جو قرآن مجید کی قرات کو لسانیاتی، ساختیاتی، ثقافتی، بشریات اور دیگر علوم کے حوالے سے کی جانے (والی تعبیر) سے پہنچنے کا احتمال ہے۔ اس مضمون کے مطالعے سے یہ بدیہی صداقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ عسکری صاحب کو چھٹی دہائی میں ساختیاتی نظریات پر کامل عبور حاصل تھا۔ (۱۱)

جیسا کہ ہم نے عرض کیا ارکون نے قرآن کو جدید پڑھے لکھے اور مغربی لوگوں کے ذہنی رجحان، یعنی عصری شعور کی ہمدردانہ توجہ، کے قابل بنانے کے لئے اس کا مطالعہ جدید فلسفۂ لسانیات اور کلچرل انتھروپولوجی کی اساطیری ساختیات کی روشنی میں کرنا چاہا تھا، لہٰذا جوابی خط میں عسکری نے ساختیاتی تنقید پر کوئی تکنیکی بحث نہیں کی بلکہ اس طرز فکر کی بنیاد میں کارفرما تصورات کو نشانہ تنقید بناتے ہوئے اُن خرابیوں کی طرف اشارہ کیا جو اس نقطہ نظر سے کسی بھی الہامی یا مقدس کتاب کی تفہیم و تشریح کی، کسی نیک نیت کوشش میں بھی در آسکتی ہیں، اس لیے ان کا کہنا تھا کہ قرآن کو اس کے مستند اور راسخ العقیدہ تصور کی روشنی میں ہی دیکھنا اور دکھانا بہتر ہے۔ سب سے پہلے تو عسکری نے ’’عصری شعور‘‘ کی خبر لی اور بتایا کہ ۱۹۵۹ء میں جب وہ خود قرآن حکیم کی طرف مائل ہوئے تو اول اول انہوں نے اس میں وہم رائج کے ’’کائناتی اور گونیائی تموجات‘‘ کا سراغ لگانے کی کوشش کی تھی کیونکہ اُس وقت رائج کا رواج، ۱۹۷۵ء کی لسانیات کی نسبت کافی زیادہ تھا۔ مگر پھر جب انہوں نے مغرب کے

دانش ورانہ رجحانات کو' بکنی سوٹوں کے عرض کی سی تیزی کے ساتھ بدلتے' دیکھا تو انہیں اس طریق کار کی کوتاہی کا احساس ہوا۔اس ذیل میں عسکری نے ۱۹۷۰ء ہی میں لیوی اسٹراؤس کے'' پرانے متصور ہونے'' کے واقعے کی طرف بھی اشارہ کیا، جو انگریزی دنیا میں مقبولیت کی وجہ سے بعد میں ہمارے ہاں بھی مذکور ہونے والا تھا۔انہوں نے لکھا کہ وہ خیالات جو فلسفیوں کے لئے'' یکے بعد دیگرے'' کی شکل میں ہوتے ہیں، ان کے ادبی تجربات میں'' بیک وقت صورت میں'' موجود رہتے ہیں، اس لئے وہ یہ سوال اٹھائے بغیر نہیں رہ سکتے کہ'' کیا قرآن حکیم کو، جسے مسلمان ازلی وابدی مانتے ہیں، کسی لمحاتی اور متغیر ہونے والی سوچ کا محکوم بنانا کوئی بھی جواز رکھتا ہے''، اور جب اسٹراؤس اور دیگر ماہرین بشریات ریڈ انڈین اور دیگر وحشی و بدوی اقوام کیلئے بھی اپنا مخصوص نقطہ نظر رکھنے کے حق کی بات کرتے ہیں'' تو پھر کیا فقط اسلام کی راسخ العقیدہ تعبیر (ہی) کی زبان بندی اور گلو گیری ہونی چاہیے''؟

بات چونکہ قرآن کو جدید نقطۂ نظر سے دیکھنے کی خواہش کی تھی اس لئے عسکری کا خیال تھا کہ اِن تصورات کی نوعیت اور مبدا کے بارے میں غور وفکر کرنا ضروری ہے:'' جہاں تک زبان شناسی کا تعلق ہے، تو آدمی اس کی جڑوں کو بھول کر جو برطانیہ کی منطقی اثباتیت اور ویانا کے مکتب فکر میں پیوست ہیں، صرف اپنے آپ کو خطرے میں ڈال سکتا ہے۔اور ان دونوں مکاتب فکر کی قوت محرکہ ان کے اس مراق میں مخفی تھی کہ کسی نہ کسی طرح مابعد الطبیعیات کے امکان کو ختم کر دیا جائے''! عسکری نے یہ بھی بتایا کہ اگر' عصری شعور' اور ادبی متن پر زبان شناسی کے اطلاق کا احترام اتنا ہی ضروری ہے تو ہمیں اس بات سے بھی باخبر رہنا چاہیے کہ ان فلسفوں کو رد کرنے والے بھی ابھی سے دانت تیز کئے بیٹھے ہیں اور حالت یہ ہے کہ اگر دنیا کہ ایک حصے میں ایک کا ستارہ روشن ہوتا ہے تو دوسری طرف'' اب اسٹراؤس کو بھلا کون پڑھتا ہے' والی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔انہوں نے رولاں بارت کی کتاب S/Z یا چند اور کتابوں کا ذکر کرتے ہوئے انہیں فنٹیسی / خیالی افسانے قرار دے کر لکھا کہ اگر جاگتی آنکھوں سے خواب دیکھنا ہی مقصود ہو تو اس کے لئے'' زبان شناشی کا اٹرم کھٹرم جمع کرنے کی کیا ضرورت ہے''۔اسی طرح لیوی اسٹراؤس کی کتاب فکر وحشی کی منہاجی کمزوریوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ایک طرف تو وہ جدید سائنس کے معروضی طریقے سے بے اطمینانی کے سبب موضوعی طریقہ اپنانا چاہتا ہے مگر اس کی تصدیق کے لئے وہ پھر معروضی انداز کی طرف ہی لوٹ جاتا ہے۔یہیں سے اسٹراؤس کی'' ان آدھے درجن معانی کی لچک داری پیدا ہوتی ہے جو اس نے لفظ' حق' یا' حقیقت' کو عطا کئے ہیں''۔اور پھر اس کے تصور استعارہ اور کنایہ کے اطلاق پر بھی کچھ کلام کیا ہے۔عسکری نے اسٹراوس کو بطور خاص نشانہ تنقید اس لئے بنایا کہ اس کے تتبع میں آرکون صاحب قرآن کو بھی'' اساطیری اسٹرکچر'' قرار دے کر مظہریاتی انداز میں ایک انسانی مظہر کے طور پر دیکھتے تھے۔اس پر عسکری نے لکھا تھا کہ ایک طرف تو آپ اسطورے کی اصطلاح کو اٹھارویں صدی کے عقل پرستانہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں اور دوسری طرف'' اسرار واساطیر سے رہائی'' بھی حاصل کرنا چاہتے ہیں، یہ سب بیک وقت کیسے ممکن ہے؟ (۱۴)

عسکری کے ان چند کلمات کو ساختیاتی فکر کی کوئی جامع تنقید تو یقیناً نہیں قرار دیا جاسکتا کہ ایک خط، اور اس مخصوص

پس منظر، میں یہ ممکن بھی نہیں تھا، لیکن اس فکر کی تہہ میں بالاتر کو ادنیٰ تر کی سطح پر گھسیٹ لانے کی جو روش کارفرما ہے، اس کی کمزوریوں کی طرف انہوں نے یقیناً درست اشارہ کیا ہے۔ ساختیات کی بنیاد میں یہ سب کچھ موجود ہے یا نہیں، اس پر تفصیل سے کوئی علمی کلام کرنے کی ضرورت نہیں۔ گوپی چند نارنگ ہی سے ایک آدھ کلمہ لے کر اس کے مضمرات کو دیکھا جا سکتا ہے۔ نارنگ کا کہنا ہے کہ ساختیاتی لسانیات نے سب سے پہلے تو بعض فہم عامہ قسم کے مشاہدات کو فریبِ حواس اور واہمے قرار دیتے ہوئے زبان کو ایک غیر شفاف میڈیم قرار دیا ہے جس کے آر پار ہم ''حقیقت'' کو نہیں دیکھ سکتے۔ یہ سرے سے میڈیم ہے ہی نہیں بلکہ 'فارم' ہے جو اشیاء و افراد کی دنیا کو تشکیل کرنے اور اشیاء کو ان کی تفریقی رشتوں کے ذریعے پہچاننے کا امکان رکھتی ہے۔ چونکہ یہ اشیاء کو اپنے رنگ میں رنگ دیتی ہے اس لئے یہ حقیقت کو بھی اپنی 'ساخت' کے مطابق دکھاتی بلکہ پیدا کرتی ہے۔ لب لباب اس کا یہ ہے کہ ہم حقیقت کو نہیں بلکہ ''تصورِ حقیقت'' کو دیکھتے ہیں۔ نتیجہ: ''ادراکِ حقیقت کے بارے میں جو ماورائی تصورات رائج چلے آ رہے تھے، ساختیات نے ان پر کاری ضرب لگائی ہے''۔ حتمی نتیجہ: ''حقیقت کی کلی معرفت ناممکن ہے''۔ کیونکہ ہم حقیقت کا ادراک صرف اسی قدر کرتے ہیں جس قدر اسے زبان کے ذریعے خلق کرتے ہیں۔ (۱۵) نارنگ، ساختیات

پس ساختیات اور مشرقی شعریات ص ۱۵۰، ۵۵، ۴۳، ۳۱، ۳۰)

ان تصورات میں بظاہر کچھ بھی غلط نہیں کیونکہ انسانی ادراک مقید بہ حواس ہے اور ورائے حواس عالم کے بارے میں اس کا ہر کلمہ، ہر قول وہم و گمان ہی ہے۔ انسانی زبان کی محدودیت و لاچاری کے بارے میں ہمارے روایتی صوفیاء اور شاعروں نے بھی بہت کچھ کہہ رکھا ہے۔

اے بسا معنی کہ از نامحرمی ہائے زباں　　　　با ہمہ شوخی مقیم پردہ ہائے راز ماند

ان سے بھی احوالِ حقیقت تک نارسائی کے بارے میں بہت سی مضمون آفرینی کی جا سکتی ہے۔ اور تو اور اس روایت میں ادراکِ حقیقت کے حوالے سے علم ہی کو حجابِ اکبر کہا جاتا ہے۔ مگر سعدی نے یہ بھی کہہ رکھا ہے کہ ''بے علم نتواں خدا را شناخت''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم اور علم میں بھی فرق ہے۔ لہٰذا اپنے ہاں کے بظاہر اس سے مماثل تصورات کو جدید لسانیات کے تصورِ حقیقت کے مسائل سے خلط ملط کرنا غلط ہے۔ (۱۶) کیونکہ حس و ادراک کی کوتاہیوں کا اعتراف کرنے کے باوجود مولانا روم آرزوئے حقیقت سے دست بردار نہیں ہوتے۔

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام　　　　کاندرو بے حرف می روید کلام

اسی لئے ہمارے ہاں کلام کی بے مائیگی کے سبب خاموشی کو ''گفتگو'' بنا لینے کی پوری روایت موجود ہے۔ کیا 'حقیقت کو زبان کے ذریعے خلق کرنے' والی بشریات و لسانیات اور ساختیات 'بے حرف و صوت کلام' کا تصور بھی کر سکتی ہے؟ اور کیا مابعد الطبیعیات کو ابتداً ناممکن اور حتمی فیصلے میں نان سنس سمجھنے والے کانٹ کے حلقے اور منطقی اثباتیت میں اس سے متبادر ہونے والے تصورِ حقیقت کی، ، کوئی گنجائش ہو سکتی ہے؟ ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے، جیسے شمس الرحمٰن فاروقی نے ایک ملاقات میں راقم سے کہا بھی تھا، کہ ان تمام لسانیاتی مسائل کا اطلاق صرف ادبی متون پر درست ہے، قانونی، الہامی و مذہبی

متون پر نہیں۔اول تو اسی پر سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا روایتی ادبی متون کی سطح صرف سیکولر ہے، یا اس کے پس منظر میں عالم بالا سے شغف رکھنے والی کوئی تہذیب بھی ہے؟ روایت اور جدیدیت کے مباحث میں ہم بالصراحت دکھا چکے ہیں کہ عسکری کے نزدیک تمام روایتی تہذیبوں میں جنم لینے والا ادب اپنی اصل میں ایک تصور حقیقت کے تابع ہوتا ہے۔لہٰذا حقیقت کے اس مابعد الطبیعیاتی تصور سے معاملہ صاف کیے بغیر ساختیات روایتی ادبی متون سے جتنا انصاف کر پائے گی، اس کا جواب مشکل نہیں۔دوسرے یہ کہ جدید دنیا میں اب وہ کون سے اتھارٹی ہے جو ساختیاتی ماہرین کو صرف ادبی متون تک رہنے کا پابند بنا سکتی ہے، تا کہ یہ اپنی حدود سے تجاوز نہ کریں؟

محمد ارکون صاحب کی طرف سے ''بشریاتی اساطیر'' کی ساخت کے زاویے سے قرآن کو پرکھنے کے عزم کا ذکر تو ہو ہی چکا ہے۔نارنگ نے لکھا ہے کہ اسٹراؤس نے ایڈی پس اور ریڈ انڈین متھوں پر جو ساختیاتی طریق اپنایا تھا، اس سے شہ پا کر ایڈمنڈ لیچ نے اس کے طریق کار کو'' توریت کے پہلے باب، کتاب آفرینش، کے تجزیے پر آزمایا ہے...(اور اس کا) اساطیری مطالعہ نہایت خوبی سے کیا گیا ہے''۔(نارنگ، ساختیات...،ص ۱۷۱) معلوم ہوا کہ ایک دفعہ یہ سلسلہ چل پڑا تو پھر اس کی ''خوبیوں'' کے پیش نظر اس کے رکنے کا کوئی امکان ہی نہیں۔(۱۷) شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنے بے حد تجزیاتی مضمون ''تعبیر کی شرح'' میں متن کے بالطبع کثیر المعنی ہونے اور اس کی تشریح و تعبیر کے حق کو عام اور کھلا رکھنے کے جواز پر خوب باتیں کی ہیں۔مگر مذہبی متون کی تعبیر میں احتیاط کو ملحوظ رکھنے کو احسن قرار دینے کے باوجود اسے یوں ناممکن قرار دے دیا کہ'' قرآنی متن اپنی گہرائی، کثیر المعنویت، نزاکت اور ادبی حسن میں بے مثل و بے مثال ہے اس لئے وہ کثرت سے تعبیر کا تقاضہ کرتا ہے''۔(۱۸)

بالکل درست! اور اس کے ساتھ ساتھ جب'' لکھت لکھتی ہی لکھاری نہیں'' کے فلسفے میں جب نہ صرف منشائے مصنف بلکہ خود مصنف بھی اہم نہ رہے تو پھر اقبال کی اس دوبیتی کا بھی کوئی جواز نہیں رہ جاتا

زمن بر صوفی و ملا سلامے   کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت   خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

فاروقی کے محولہ مضمون پر ایک بھر پور تبصرہ کرتے ہوئے اجمل کمال نے اس میں جہاں مذہب اسلام کی کثرت تعبیر کے حق کے عام ہونے کی نوید پائی تھی، وہاں اس میں واحد رکاوٹ عسکری اور ان کے تصور اسلام کے ماننے والے معاشرے کو قرار دیا ہے۔(۱۹) ساختیاتی یا کسی بھی جدید (یا باصطلاح عسکری غیر روایتی) منہاج پر جب بھی مذہبی متون کی تعبیر کی جائیگی، یہ سب ضرور ہوگا۔اسی لئے عسکری نے ارکون کے اس خیال پر، جو ایک طرف تو قرآن کو اساطیری اسٹرکچر قرار دینے اور دوسری طرف ''اسرار و اساطیر'' سے رہائی حاصل کرنے کی بات کر رہے تھے، لکھا تھا:

> شاید اس کا مفہوم یہ ہو کہ پہلے تو اسلامی نظریہ کو اٹھارویں صدی کی کٹھالیوں میں گھول پیٹ کر ایک ضمیر کی شکل میں منتقل کیا جائے اور پھر اس ضمیر کو بیسویں صدی کے سانچوں میں بھر کر ایک عجیب و غریب چیز 'ہمارے دور کے پیمانے کے

مطابق' تیار کی جائے۔ ...مگر اس صورت میں تو قرآن حکیم ایک الہامی کتاب کے بجائے محض ایک تاریخی دستاویز بن کے رہ جائے گا، آپ کی تمام 'تخیلاتی ماورائے تاریخی بصیرت' کے باوجود۔ اور ایک عام مغربی قاری کے لیے بھی یہ شائد ہی کسی دلچسپی کا حامل بن پائے۔ کیونکہ وہ بھی تو اسے مسلمانوں کی الہامی کتاب سمجھتے ہیں۔ پھر بھلا آپ کس کے لیے اپنی کتاب تصنیف کریں گے؟ کیونکہ مسلمان تو یقیناً آپ کی اس کوشش کے لئے ممنون نہ ہوں گے۔ (کیونکہ) قرآن حکیم ایک الہامی کتاب کے طور پر قائم ہے۔ اور اس کا کوئی بھی دوسرا رابطِ زمانی ممکن ہی نہیں۔ (۲۰)

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ساختیاتی طریقہ اگر مطالعہ قرآن کے لئے درست نہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ یہ ایک ادبی تنقیدی نظریے کے طور پر بھی ناکارہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ادبی شعبے میں ایک طریق کار کے قابل عمل ہونے یا نہ ہونے کے ساتھ ساتھ یہ دیکھنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ کسی خاص تصور کائنات کے تحت تخلیق ہونے والے ادب کا کتنا حصہ ایک اور تصور کائنات سے اخذ شدہ نقطۂ نظر کے اطلاق کو سہار سکتا ہے۔ اس پس منظر میں عسکری نے حقیقت کے چند ادنیٰ درجات کی نمائندگی کرنے والے مغربی معیارات کے بارے میں لکھا تھا کہ ''مغرب کا ہر ادبی نظریہ ایک محدود اور مخصوص دائرے میں مشرقی ادب پر بھی عائد ہو سکتا ہے۔ بس فرق صرف اتنا پڑے گا کہ مشرق کا بہت سا ادب ہر مرتبہ اس دائرے کے باہر رہ جائیگا اور مختلف ادبی عناصر کی وہ قدر و قیمت باقی نہ رہے گی جو پرانے مشرق میں تھی''۔ (۲۱)

براہ راست ساختیاتی فکر کے حوالے سے تو عسکری کی صرف یہی تحریر ہے مگر چونکہ ان کے سامنے اس قسم کے تمام جدید افکار ''بیک وقت صورت'' میں موجود رہتے تھے اس لئے ۱۹۶۰ء کے بعد ان کی تمام تحریروں کے رگ و پے میں جدیدیت کے ہمہ اقسام مضمرات رہے ہیں۔ وقت کی راگنی کے اکثر مضامین ان افکار کی تہی دامنیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، خاص طور پر ان کا مضمون ''ابن عربی اور کیر کے گور'' اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں انہوں نے رینے گینو ں سے اپنے تعارف پر آندرے ژید کے واقعے کے پس منظر میں مغربی ماہرین کی اس ذہنیت کی طرف اشارہ کیا تھا کہ اب مابعد جدید دور میں اگر کچھ لوگوں کو مغربی فکر کی غلط نہج کا اندازہ ہو بھی جاتا ہے تو وہ احساس غلطی کے باوجود مغرب ہی کو درست قرار دینے پر اڑے رہتے ہیں۔ جیسے ان کے بقول لیوی اسٹراؤس نے بھی یہی کیا کہ موضوعی طریقے کی درستی کا معیار پھر سائنسی طریقے ہی کو مانا تھا، کیونکہ دوسری صورت میں ان کا سارا کام مٹی میں مل جاتا ہے۔ (۲۲) اسی طرح انہوں نے جدیدیت میں بھی جوہر کی اندرونی ''ساخت''، مادے اور توانائی کے ''باہمی رشتے'' اور ان کی ''اندرونی تنظیم'' سے اخذ ہونے والے تازہ ترین 'فلسفۂ ساخت' کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کے نقطۂ نظر سے اب'' معاشرہ، شعر و ادب، زبان، مذہب ہر چیز پر غور کیا جا رہا ہے''۔ (۲۳)

ساختیاتی دور کے ساتھ ہی مغربی فکر میں مابعد جدیدیت کے مباحث شروع ہو جاتے ہیں جس کے اہم مسائل میں پس ساختیات، ردتشکیل، قاری اساس تنقید، نسوانی تنقید، نسلیاتی تنقید، مابعد استعماری اور کلچرل تنقید وغیرہ ہیں۔ پس ساختیات یا ردتشکیل کا جنم ساختیات کی نہاد میں کارفرما بعض مفرضوں سے ہوا تھا۔ متن اور مصنف کو معنی کا سرچشمہ ماننے کے بجائے ایک

کلی نظام 'لسانی ساخت' کو منبع و مصدرِ معنی بنانے کی جس سرگرمی کا آغاز ساختیات نے کیا تھا، اس کا لازمی نتیجہ فرد کی مرکزیت، نتیجتاً جوہر اور دال و مدلول کے نشانیاتی نظام سے متبادر ہونے والی معنی کی وحدت و مرکزیت، کے خاتمے پر ہوا۔ اس سرگرمی کا عرفی نام ''ڈی کنسٹرکشن'' ہے، جس سے معنی کی کثرت کی راہیں تو کھلیں مگر انسانی جوہر کا، جو معنی کا حکم ہوسکتا تھا، مکمل خاتمہ بھی ہو گیا۔ ڈی کنسٹرکشن (ردتشکیل) کا مطلب ڈسٹرکشن (تباہی) نہیں بلکہ تجزیہ و تحلیل ہے۔ یہ طریقِ مطالعہ متن میں معنویت کی کسی ایک مد کے دوسری پر ترجیح دینے کو بلا جواز سمجھتا ہے۔ اس مکتب کو مضبوط سہارا مہیا کرنے میں ژاک دریدا کا بڑا ہاتھ ہے۔ اس تنقیدی نظریے کا تانا بانا یہ ہے کہ یونانیوں کے زمانے سے تقریر یا تکلم کو تحریر پر فوقیت اس لئے دی جاتی رہی ہے کہ متکلم/قائل کی اتھارٹی کی وجہ سے ایک مضبوط معنیاتی بنیاد قائم رہے اور مراد میں تبدیلی کا امکان کم سے کم ہو۔ اس شے کو صوت مرکزیت، لفظ مرکزیت، یا لفظ میں معنی کی ''موجودگی'' کا نام دیا جاتا ہے۔ ''موجودگی'' کے اس تصور کو دریدا سوسیئر کی لسانیات کے پس منظر میں یوں رد کرتا ہے کہ لفظ/دال اور معنی/مدلول چونکہ تفریقی رشتوں پر قائم ہیں اس لئے کوئی متعین معنی موجود نہیں ہوتے بلکہ صرف معنی کا ''اثر'' ہوتا ہے۔ ساختیات میں جس 'ساخت' کو معنی کا سرچشمہ مانا گیا تھا اس کی مرکزیت کو اگر ایک سے زیادہ مراکز میں بانٹ دیا جائے تو مرکزیت کا تصور ختم ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے دریدا نے سلسلۂ مراتب اور اسباب و علل کی ترتیب کو الٹ کر نئی معنویت پانے کا طریقہ نکالا ہے۔ وزیر آغا نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ کانٹا لگنا سبب ہے اور درد کا احساس نتیجہ، لیکن اگر یوں کہا جائے کہ درد کا احساس پہلے ہوا اور کانٹے کا ادراک بعد میں، تو اس الٹ پھیر کی تصدیق داخلی تجربے سے بھی ہو سکتی ہے۔ [۲۴] سلسلہ مراتب اور معنیاتی ترتیب کے اس ہیر پھیر سے (جس کی بہت سی مثالیں خیر و شر اور آدم و شیطان کی تمثیل سے بھی دی گئی ہیں۔) ایک سے زیادہ معنویت کی راہیں کھلتی ہیں، جن کی گنجائش سوسیئر کی لسانیات میں بھی تلاش کی گئی ہیں: معانی چونکہ دوسرے معنی کے افتراق سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان میں قطعیت التوا میں رہتی ہے۔ یہیں سے معنی کی بے دخلی اور مرکزیت کی عدم موجودگی ثابت ہوتی ہے۔ اگر مصنف کا تحکم اور منشاء بھی اہم سمجھا جائے تو تکثیرِ معنی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں، جو متن کا عیب ہے۔ اسی مفہوم میں کہا جاتا ہے کہ ردتشکیل متن کو تہس نہس نہیں کرتی بلکہ کثرتِ تعبیر کی راہیں کھولتی ہے۔

اگر ہم الفاظ و اصطلاحات کے چکر میں پڑے بغیر جدیدیت و مابعد جدیدیت کی بنیادی روح کا سراغ لگائیں تو اس کی جڑیں ماضیٔ قدیم میں جنم لینے والے کسی نئے فلسفۂ حیات میں اتری ہوئی نظر آئیں گی۔ لہٰذا آج اس صورتِ حال کے جتنے بھی مختلف و متضاد مظاہر نظر آتے ہیں، وہ فکر و فلسفہ کے نام سے جتنے بھی نفود و دور نظر آئیں، ان کی روح ایک بنیادی فلسفے ہی میں پوشیدہ ہے۔ زولا نے جو ایک نہایت پرمعنی فقرہ ادبی پس منظر میں کہا تھا کہ ''تمام ادبی نزاعات کی تہہ میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی فلسفیانہ مسئلہ ہوتا ہے''، [۲۵] اسی بات کو ولیم بیرٹ کے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر وہ دانش ورانہ سرگرمی، جو بدنامی کی حد تک مشہور ہو جائے، فرانس میں اس کا اختتام کسی ادبی تحریک پر ہوتا ہے۔ اس سے مسئلے کی فلسفیانہ جہت کے مسخ ہونے کا امکان تو رہتا ہے مگر ادب و فن کی تخیلی فضاء میں رنگ کران تجریدی مباحث کے ٹھوس انسانی مضمرات خوب واضح ہوتے ہیں۔ بیرٹ نے اپنی کتاب Death of the Soul میں ڈیکارٹ سے لے کر کمپیوٹر عہد تک مغربی فکر کے اس سفر میں، جس میں

بتدریج ہر اعلیٰ مرتبہ وجود کا انکار ہوتا رہا، دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کو انسانی جوہر کے خاتمے کا اعلان کہا ہے۔ کیونکہ اس طرز تنقید میں ایک بہت واضح مفہوم والی نظم کی بھی کسی ایک تعبیر کو کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ انسانی زبان کے کلی جال کے پس منظر میں اس کی تعبیروں کی راہیں کھولی جاتی ہیں۔ بیرٹ لکھتا ہے:

> یہ میرا مبالغہ نہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر آپ انسانی جوہر کے تصور کو ترک کر دیں--یعنی یہ کہ کوئی متعین شے ہوتی ہے، جس کی طرف زبان، کم از کم اپنے بعض استعمالات میں، واضح اشارہ کرتی یا کر سکتی ہے--تو پھر آپ عدم تعین کے سمندر میں تیرتے ہوئے کہیں بھی جا سکتے ہیں۔ (۲۶)

وارث علوی نے شمس الرحمٰن کی معجز بیاں تشریحی قوت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''فاروقی کی انگلیوں کا لمس پاتے ہی شعر اپنے معنی اگل دیتا ہے، لیکن فاروقی اس پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ شعر کے گلے میں انگلیاں ڈال کر اس سے وہ معنی اگلوانے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کے پیٹ میں نہیں ہوتے''۔ (۲۷) ہمیں یہ بات فاروقی کے معاملے میں ذرا مبالغہ لگتی ہے مگر منشائے مصنف سے مبالغہ آمیز انکار اور 'لکھت لکھتی ہے لکھاری نہیں' کی سی تخیلی اڑانوں کے اندر انسانی جوہر کے انکار کا جو فلسفہ ہے، جس کی وجہ سے ہر قسم کے متن کی کثرت تعبیر کی راہیں روشن ہوتی ہیں، اس کے پیش نظر یہ معمول کی بات ہے اور یہ اسی جدیدیت کا آوردہ ہے جس سے امتیاز برتنے کے لئے ''مابعد جدیدیت'' کا نام گھڑا گیا ہے۔

حواشی/حوالہ جات

۱۔ نارنگ، گوپی چند، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء، ص ۱۷

۲۔ اردو ناقدین کی اس مسئلے سے دلچسپی و تنقیدات کے لئے دیکھئے ناصر عباس نیر، جدید اور مابعد جدید تنقید، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان ۲۰۰۴ء، باب ''اردو تنقید میں ساختیات کے مباحث''؛ اس فہرست میں قاضی قیصر الاسلام کا نام بھی شامل کیا جاسکتا ہے جو اپنے فلسفیانہ ذوق کی بنا پر ان مباحث سے کلام کرتے ہیں، مگر ان کا کوئی خاص ادبی حوالہ نہیں۔

۳۔ اسی طرح کی مشکلات آئین سٹائن کے تصور حرکت کو سمجھنے میں پیش آتی ہیں کیونکہ وہ حرکت کو کسی قوت کا زائیدہ نہیں بلکہ 'جگہ کی ساخت' کا نتیجہ کہتا ہے، جس کی عام مثال یہ ہے کہ دریا سمندر کی طرف کسی کشش کی وجہ سے نہیں بلکہ زمین کی مخصوص ''ساخت'' کے سبب بہتا ہے! The Barnet, Lincoln, The Universe and Dr. Einstein, N.Y., Time Inc. Book Division, 1962., p 72-76

۴۔ "STRUCTURALISM" in Dictionary of the History of Ideas, Vol. 4, pp 323-29, http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-42

۵۔ نارنگ، گوپی چند، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۶۲-۶۱

۶۔ وزیر آغا، تنقید اور جدید اردو تنقید، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹ء، ص ۸۲، ۸۴ و بعد

۷۔ ناصر عباس نیر، جدید اور مابعد جدید تنقید، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان ۲۰۰۴ء، ص ۹۶-۹۰

۸۔ نارنگ، گوپی چند، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء، ص ۵۱-۵۰

۹۔ Structuralism/Poststructuralism" in http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1derrida.html مزید دیکھئے وزیر آغا، جدید تنقید، ص ۸۴ و بعد؛ ضمیر علی بدایونی نے اسی طریق کار کے تحت منٹو کے افسانے ''بابو گوپی ناتھ'' کا مطالعہ کیا ہے، جس میں ایک طرف تو وہ کہتے ہیں کہ کہانی کار کہانی پر مقدم ہے اور دوسری طرف منٹو کے بطور مصنف کہانی میں موجود ہونے کی عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ضمیر علی بدایونی، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، ص ۹۰

۱۰۔ عسکری بنام فاروقی، ۲۵ فروری ۱۹۶۹ء، مشمولہ روایت، شمارہ اول، ص ۹۶

۱۱۔ اس خط کے پس منظر، اشاعت اور ترجمے کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے عسکری، محمد حسن، مقالات محمد حسن عسکری، مرتبہ شیما مجید، لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۱ء، ج ۲ میں ''تفسیر قرآن اور فلسفہ جدید''، جو مظفر علی سید کا کیا ہوا اس خط کا ترجمہ ہے؛ بادبان، شمارہ ۱، جنوری-جون ۱۹۹۵ء میں اس کے مدیر ناصر بغدادی نے بھی اسی خط کا ترجمہ کیا تھا۔ اس خط کی اشاعت و ترجمہ کی اولیت کے بارے میں جمال پانی پتی اور ناصر بغدادی کے درمیان ایک معرکے کا تبادلہ خطوط بھی ہوا تھا، جن کی نقول ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ خط کے اصل انگریزی متن کے لئے ملاحظہ ہو: "An Orthodox View of Holy Quran", in Studies in Tradition, Winter 1992

۱۲۔ عسکری، محمد حسن، مقالات محمد حسن عسکری، جلد دوم، مرتبہ شیما مجید، لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۱ء، ص ۱۷۶؛ محمد ارکون میں عسکری نے ۱۹۷۵ء میں جو معذرت خواہانہ رویہ محسوس کر لیا تھا اس کی طرف اشارے سید حسین نصر نے اپنی ۱۹۹۷ء میں آنے والے کتاب Nasr, Seyyed Hossein, Traditional Islam in the modern world, Lahore, Suhail Academy, 1987. pp192,288,302 میں کیے تھے۔

۱۳۔ ناصر بغدادی، ''ساختیات اور عسکری صاحب''، مشمولہ بادبان، شمارہ ا، ص ۱۲۶۔۱۲۵

۱۴۔ عسکری، محمد حسن، مقالات محمد حسن عسکری، مرتبہ شیما مجید، لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۱ء، ج ۲، ص ۱۸۶۔۱۸۱

۱۵۔ نارنگ، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۱۵۰، ۵۵، ۴۳، ۳۱، ۳۰

۱۶۔ اس کی ایک ہلکی سے مثال ڈاکٹر وزیر آغا کے ہاں بھی نظر آتی ہے۔ جب وہ تصوف سے اپنے باطنی ذوق کی بنا پر ساختیات، طبیعیات اور تصوف میں ایک عالم کی چیزوں کو دوسرے عالم میں مدغم کرتے ہیں تو یہی کام کرتے ہیں۔ وزیر آغا، تنقید اور جدید اردو تنقید، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹، ص ۹۰، ۸۱

۱۷۔ ٹی وی چینل ARY One World کے ایک پروگرام ''آغاز'' میں ایک دفعہ پروفیسر مہدی حسن کہہ رہے تھے کہ عرب کے صحرا میں رہنے والے اسلامی احکام کو اپنے حالات کی مناسبت سے سمجھے تھے، آج پاکستان، افریقہ اور امریکہ کے رہنے والے اپنے حوالے سے ان کی تعبیر کریں گے، اس لئے قرآن کی تعبیر کرنے والوں کو جدید علم لسانیات کے طریق تعبیر کے اصولوں سے واقف ہونا ضروری ہے اور صرف انہی کو یہ تعبیر کرنے کا حق ہے۔ ARY One World پر پروگرام ''آغاز''، بعنوان ''دینی قیادت کا مطلوبہ معیار''؛ میزبان انیق احمد۔ شرکاء ڈاکٹر منظور، پروفیسر مہدی حسن، مولانا اسعد تھانوی، علامہ ضمیر نقوی؛ نشر شدہ ۲۵ فروری ۲۰۰۶ء

۱۸۔ فاروقی، شمس الرحمن، تعبیر کی شرح، کراچی، اکادمی بازیافت، ۲۰۰۴ء، ص ۱۶۹

۱۹۔ اجمل کمال، ''متن کی تعبیر اور شمس الرحمٰن فاروقی''، مشمولہ روشنائی، فاروقی نمبر، جولائی۔ستمبر ۲۰۰۳ء

۲۰۔ عسکری، محمد حسن، مقالات محمد حسن عسکری، مرتبہ شیما مجید، لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۱ء، ج ۲، ص ۱۸۷۔۱۸۶

۲۱۔ عسکری، محمد حسن، وقت کی راگنی، لاہور، مکتبہ محراب، ۱۹۷۹ء، ص ۱۹

۲۲۔ عسکری، محمد حسن، وقت کی راگنی، لاہور، مکتبہ محراب، ۱۹۷۹ء، ص ۵۹

۲۳۔ عسکری، محمد حسن، جدیدیت یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ، راولپنڈی، عصمت منشن میوروڈ، ۱۹۷۹ء، ص ۸۷

۲۴۔ وزیر آغا، تنقید اور جدید اردو تنقید، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹، ص ۱۰۱

۲۵۔ Damian Grant ,Realism, Lonon & New york, Methuen & Co,Ltd, Y?, p.21

۲۶۔ Barrett, William, Death of the soul, Oxford University Press, 1987., pp., 126-30

۲۷۔ وارث علوی، ادب کا غیر اہم آدمی، نئی دہلی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۲۰۰۱ء، ص ۲۸